52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 19 9 MAI 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Entre confrères nous discutions de la virginité de la Sainte Vierge. La virginité *ante* et *post partum* ne soulevait pas de grandes difficultés. Il n'en était pas de même de la virginité *in partu*.

L'*Ami* pourrait-il indiquer : *a)* ce qui est strictement défini ; *b)* les preuves de cette virginité *in partu ?*

R. — Sans aucun doute, *la foi divine et catholique* nous oblige à croire que Marie fut vierge, *avant, pendant et après* l'enfantement du Verbe Incarné. Tel a été depuis les temps apostoliques l'enseignement de l'Eglise. Et, même en l'absence de définition proprement dite, un tel enseignement suffit à imposer cette vérité à la foi des fidèles.

Rappelez-vous la définition du concile du Vatican : « *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio* SIVE ORDINARIO ET UNIVERSALI MAGISTERIO *tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.* » (Const. *De fide ;* Denz.-Bannw., n. 1792).

Le magistère ordinaire, en effet, est un mode d'enseignement (ou mieux de proposition authentique des vérités révélées) qui diffère des définitions solennelles, mais qui cependant s'impose avec autant d'autorité.

Voici comment M. Rivière expose cette double vérité :

« Le Magistère ordinaire est celui qui entre normalement dans la vie quotidienne de l'Eglise. Tous les jours, en effet, et par toutes les voix dont elle dispose, celle-ci ne cesse jamais de proclamer et de propager la révélation dont elle est la gardienne. Ses actions y contribuent autant que ses paroles, ses fidèles non moins que ses chefs. Le problème en tout cela peut être de distinguer entre ce qui est opinions particulières ou croyances personnelles sans garantie, et ce qui, au contraire, traduit la foi commune. Mais on ne saurait disconvenir que la pensée de l'Eglise soit toujours plus ou moins engagée dans cet enseignement diffus, et que des cas se puissent présenter où elle l'est absolument...

Au degré le plus inférieur, le magistère ordinaire s'exprime par les simples chrétiens, surtout quand leur situation leur confère une autorité particulière, comme il en est, par exemple, en matière religieuse, des parents par rapport à leurs enfants, des maîtres par rapport à leurs élèves, des écrivains par rapport à leurs lecteurs. Tant qu'ils ne sont pas désavoués par l'Eglise, ils sont censés parler en son nom.

Cette qualité appartient à plus forte raison aux ministres de l'Eglise proprement dite. Dans la charge des âmes qui incombe aux curés, catéchistes et prédicateurs, entre la transmission de la vérité. L'immense foule des simples ne sait de la divine révélation que ce qui leur en parvient par cet humble canal. Aux théologiens revient à peu près le même rôle par rapport à l'élite des esprits cultivés. Etant mandatés par l'Eglise ou pour le moins tacitement tolérés par elle, les uns et les autres peuvent être à bon droit tenus pour les interprètes de sa pensée.

Au sommet se placent enfin les membres de la hiérarchie, sur qui repose la charge officielle de l'enseignement. Ils s'en acquittent toujours indirectement par la vigilance qu'ils exercent à l'égard de leurs subordonnés ou les directions positives qu'ils leur impriment, mais aussi, une fois ou l'autre, par leur action personnelle. Les mandements des évêques, les allocutions ou encycliques des papes, les décrets des congrégations romaines, constituent autant d'expressions autorisées de l'enseignement ecclésiastique...

Parce que plus saillants, ce sont les actes du magistère extraordinaire qui, le plus souvent, retiennent seuls l'attention. *C'est méconnaître le rôle primordial qui revient au magistère ordinaire dans la transmission pratique de la vérité chrétienne.*

En principe, cette forme de magistère n'est pas moins propre que l'autre à nous proposer la foi. Car, l'autorité enseignante et, quand il y a lieu, l'infaillibilité appartiennent à l'Eglise comme telle. Quelle que soit la manière dont s'affirme sa pensée, pourvu qu'elle nous apparaisse avec certitude, elle fait loi pour nous au nom même de Dieu. C'est pourquoi le concile du Vatican fait entrer dans l'objet de la foi « divine et catholique » tout ce qui nous est enseigné par l'Eglise (comme révélé par Dieu), qu'il s'agisse de son magistère ordinaire aussi bien que de ses jugements extraordinaires et solennels.

Il est même aisé de comprendre que le magistère ordinaire est la voie normale par laquelle se conserve et se propage la révélation divine. Avant le concile de Nicée, l'Eglise n'en connut pas d'autre et tout porte à croire qu'elle eût longtemps encore continué de la sorte sans la pression des hérésies. Du reste, les définitions, outre qu'elles sont nécessairement rares, n'atteignent guère que le petit nombre et, après comme avant, c'est aux sources plus accessibles de l'enseignement quotidien que la masse alimente toujours sa foi. Encore aujourd'hui, plusieurs vérités importantes, telles que l'infaillibilité de l'Eglise, la satisfaction rédemptrice du Christ, l'existence du jugement particulier, l'éternité de l'enfer, ne sont pas proposées autrement [1].

[1] Art. *Magistère,* dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* t. IV, col. 607-609.

La virginité *in partu* est une de ces vérités. Objet d'une croyance universelle dès l'âge apostolique, elle a été exprimée, au cours des siècles, d'une façon si explicite dans les documents officiels de l'Eglise, qu'elle apparaît, sans aucun doute possible, comme proposée à notre foi par le magistère ordinaire de l'Eglise.

Nous ne retracerons pas ici l'histoire de cette croyance dans l'Eglise. Notre correspondant, qui certainement peut consulter le *Dictionnaire de théologie catholique,* voudra bien se reporter à l'article *Marie,* col. 2369-89. Trente colonnes de textes patristiques pourront le convaincre de la solidité dogmatique d'un tel enseignement! A peine, au IIIe siècle, un ou deux auteurs pour y contredire.

Nous voulons toutefois signaler quelques textes qui touchent de plus près à l'enseignement du magistère extraordinaire sans cependant constituer une définition proprement dite.

Tout d'abord une lettre du *Synode de Milan* de 390 (auquel prirent part S. Ambroise et d'autres évêques) adressée au pape S. Sirice. Elle affirme l'absolue virginité de Marie dans la conception, dans l'enfantement et après l'enfantement, comme une vérité enseignée par l'Ecriture et par le symbole des apôtres [1].

Le *Tome de S. Léon* (449) dont on connaît la souveraine autorité doctrinale, et auquel le concile de Chalcédoine adhéra pleinement, déclare que la naissance de Jésus a respecté la virginité de Marie et que c'est là une vérité de foi crue par tous les fidèles : « *Conceptus quippe est de Spiritu sancto intra uterum matris virginis, quæ illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit* [2]. »

Pélage Ier reprend la même doctrine avec des expressions analogues dans sa lettre *Humani generis* à Childebert (février 557). Cette lettre exprime la croyance et la foi de l'Eglise au Verbe Incarné, qui s'est fait homme dans le sein de la Vierge Marie, et est né d'elle « *servata integritate maternæ virginitatis, quia sic eum virgo permanens genuit, quemadmodum virgo concepit* [3]. »

Le grand concile du Latran de 649, sous Martin Ier, définit au canon 3 la maternité divine de la Sainte Vierge, parce que le Dieu-Verbe qui est né de Dieu le Père avant tous les siècles, Marie l'a conçu du Saint-Esprit sans être fécondée par l'homme, elle l'a engendré sans que l'intégrité de sa chair en ait souffert, sa virginité demeurant inviolée également après l'enfantement : « *Utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia sæcula natus est, in ultimis sæculorum absque semine concepisse ex Spiritu sancto, et incorruptibiliter eum genuisse, indissolubili permanente et post partum ejusdem virginitate* [4]. »

[1] S. Ambroise. *Epîtres,* LXII, n. 4 (*P. L.,* t. XVI, col. 1125).
[2] Cavallera, *Thesaurus,* n. 678.
[3] *Ibid.,* n. 720.
[4] Denz.-Bannw., n. 256 ; Cav., n. 729, 3°. — Nombre de théologiens présentent ce canon comme ayant défini directement la virginité *in partu.* C'est inexact : cette vérité, en effet, ne vient qu'incidemment ; c'est la maternité divine qui est l'objet direct de la définition.

La *Profession de foi de S. Nicéphore* (de Constantinople) au nom de l'Eglise d'Orient, adressée au pape Léon III, témoigne de la même croyance : elle parle de la Vierge qui, après avoir enfanté surnaturellement et ineffablement, a conservé sa virginité après l'enfantement [1].

Terminons par la *Constitution de Paul IV contre les Sociniens* (1555). Ce pape, pour obéir au devoir de sa charge pastorale, réprouve « avec une sévérité paternelle » ceux qui affirment « que la Bienh. Vierge Marie n'est pas la vraie mère de Dieu, qu'elle n'a pas toujours persévéré dans l'intégrité de sa virginité, *c'est-à-dire avant, pendant et perpétuellement après l'enfantement* [2]. »

Ces quelques textes, émanés d'autorités exceptionnelles dans le magistère ordinaire, suffisent à dissiper tout doute sur *la virginité in partu* enseignée par ce magistère. Vérité considérée par le magistère ordinaire comme révélée par Dieu et proposée comme telle à la croyance des fidèles, elle constitue un dogme de foi.

Restterait à montrer comment un tel dogme n'est pas contraire aux données rationnelles. S. Thomas a fourni un bon exposé de l'explication philosophique qu'on peut présenter ici. Il faut évidemment admettre un miracle, c'est-à-dire la présence simultanée du corps de Notre-Seigneur et de l'organe parfaitement intègre de Marie dans l'instant de la naissance miraculeuse. Mais, dit en substance S. Thomas, deux corps ne peuvent être en un même lieu à cause de leurs dimensions, parce que la matière corporelle est divisée selon ses dimensions, et les dimensions se distinguent d'après leur position dans le lieu. Or, Dieu qui est la cause première de toutes choses, peut conserver les effets dans leur être sans cause prochaine. Comme il conserve les accidents sans sujet dans la Sainte Eucharistie, il peut aussi, dans un corps étendu, conserver la distinction de la matière corporelle et des dimensions sans la diversité de situation dans le lieu. Par miracle, il peut donc faire que deux corps soient dans un même lieu : *unde corpori Christi attribuitur a sanctis quod exivit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinam* [3].

Q. — Comment, dès ici-bas, adoucir les sentiments de tristesse qui étreignent une sainte âme à la pensée qu'au ciel elle ne retrouvera peut-être pas tous les siens ? Pour quelques-unes, hélas ! ce sera malheureusement trop vrai.

Et au ciel, d'où leur viendra la compensation, qui reste fermée à nos horizons bornés et qui demeure si impénétrable, au point de vue simplement affectif ?

R. — Tristesse bien compréhensible et justifiée que celle des saintes âmes qui redoutent de ne

[1] Cav., n. 758.
[2] Denz.-Bannw., n. 993.
[3] *Quodlibet.,* I, a. 22.

point retrouver au ciel tous ceux qu'elles auront aimés ici-bas. C'est la tristesse chrétienne du juste à l'égard du péché et de ses redoutables conséquences, et qui participe un peu de cette tristesse dont l'âme même du Christ fut envahie : *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Mt., xxvi, 38).

Quel adoucissement apporter à ces sentiments ?

Mais l'adoucissement que donne l'espérance chrétienne... C'est précisément un côté consolant du mystère de la prédestination de nous laisser dans l'incertitude totale touchant le sort réel des âmes, même et surtout pécheresses. Sans doute, c'est un dogme de foi que l'âme trouvée en état de péché mortel à l'heure de la mort sera livrée à la damnation éternelle. Mais qui pourra nous assurer qu'à l'heure de la mort telle âme soit devant Dieu véritablement coupable de péché mortel ? Qui nous révélera le mystère des derniers instants où les pécheurs même les plus obstinés peuvent, sous l'influence de la grâce, se réconcilier avec Dieu ? Sans faire appel ici à certaines affirmations attribuées à de saints personnages, nous pouvons nous référer à la Sainte Ecriture elle-même. Dans sa dernière épître, S. Pierre nous dit en effet que le Christ, après sa mort, « alla prêcher aux esprits qui étaient dans une prison, qui avaient été incrédules autrefois, lorsqu'ils s'attendaient à la patience de Dieu aux jours de Noé... » (iii, 20). Par ces mots, affirment les commentateurs, « S. Pierre nous apprend que beaucoup de ceux qui n'avaient pas ajouté foi aux prédictions de Noé, et qui avaient péri dans les eaux du déluge, étaient revenus, au dernier moment, de leur incrédulité et, s'étant convertis à Dieu, avaient obtenu de lui miséricorde pour leur âme. L'Apôtre, en en faisant une mention spéciale, n'exclut pas les autres âmes des bienfaits de la descente de Jésus-Christ aux Limbes. Il veut seulement montrer combien a été grande l'efficacité de la rédemption qui s'est étendue jusqu'à un certain nombre de ceux qui avaient été engloutis par les eaux du déluge et dont il a voulu parler pour y relever l'analogie dont il parle au ℣ suiv., entre les eaux du déluge et celles du baptême. » *(La Sainte Bible* de Drach, *Epîtres catholiques,* p. 99-100). Si des pécheurs que Dieu punissait par le déluge ont néanmoins pu se repentir avant de paraître au jugement, quel exemple à proposer aux âmes qu'étreint la tristesse à la pensée du manque de préparation de ceux qui leur sont chers !

Mais vous pouvez encore ajouter une autre considération : l'efficacité des moyens surnaturels dont les âmes justes disposent, après Jésus-Christ plus encore qu'avant, pour obtenir de Dieu la conversion des pécheurs. Prières, pénitences, sacrifices de la messe... Déjà, l'Ancien Testament nous fait voir, tout au moins dans les temps les plus rapprochés de N.-S. Jésus-Christ, la substitution de l'innocent au pécheur pour la réparation des fautes commises [1]. Mais le Nouveau Testament nous fait mieux sentir encore la surabondance de la satisfaction offerte par le Christ, chef de l'humanité régénérée Son sang divin n'a-t-il pas été répandu *in remissionem peccatorum?* A leur tour, les justes, membres vivants du corps mystique de Jésus-Christ, peuvent coopérer au Christ dans l'application de la Rédemption aux pécheurs par leurs *prières,* par leurs *mérites,* par leurs *satisfactions*. Sur l'efficacité de cette coopération, relisez l'*Ami* 1926, p. 327, et vous verrez qu'on peut y trouver un puissant motif d'espérance et de consolation pour l'âme juste qu'attriste la condition des pécheurs.

Et maintenant voici cette âme juste au paradis. Quelle sera sa compensation pour la peine qu'elle éprouvera à se trouver séparée des damnés qu'elle a aimés sur terre ? — Répondons simplement qu'il n'y aura pas besoin de « compensation, » que la séparation ne causera aucune peine et que l'élément affectif n'aura à jouer aucun rôle. Le bonheur essentiel des élus consiste dans la vision béatifique qui les met en possession, chacun selon sa capacité, du souverain bien. Ainsi l'âme bienheureuse, ayant tout ce qu'elle peut désirer, n'éprouve et ne peut éprouver aucune tristesse. Elle ne pourrait regretter l'absence éternelle d'êtres chers damnés à cause de leurs péchés. Car

« la vision intuitive, faisant connaître aux élus la souveraine vérité et le souverain bien, toute connaissance, même reçue en dehors de la vision, par révélation particulière ou par science infuse, sera nécessairement accueillie conformément aux exigences de la souveraine vérité et du bien suprême. C'est sous l'angle de la justice, de la miséricorde, de la bonté et des autres perfections divines que les élus apprendront, sauront, jugeront, apprécieront toutes choses. Il n'y aura donc pas à craindre de jalousie ou de tristesse, parce qu'il y aura beaucoup de demeures dans la maison du Père ; aucune peine, aucun regret parce qu'il y aura des manquants à l'appel de Dieu, ou parce que ces manquants souffriront ou expieront. Rien ne viendra troubler cette douce et pacifique intimité, ni le regret des éternels absents, ni la compassion de notre amour dont ils se seront rendus indignes en outrageant, par un volontaire renoncement, le Dieu qui a fait de nos pensées et de nos sentiments les pieux esclaves de ses sages desseins et de ses justes volontés. » (Monsabré, 100e conférence) [1].

Q. — 1° Un prêtre obligé de se retirer du ministère pour un temps ou pour toujours (raison de santé) est-il à la charge de son évêque ?

2° Si les honoraires de messes étaient, pour ce prêtre en fonction, sa principale ressource et que maintenant il ne puisse s'en procurer, à quoi est tenu l'évêché ? A lui fournir des messes ? ou l'équivalent sous forme de pension, c'est-à-dire de quoi éviter la misère ?

3° Dans le cas où, malgré sa fatigue, ce prêtre pourrait vivre grâce à un travail personnel (quelques leçons ou petite aumônerie au pair ou à très faible traitement), dans quelle mesure son évêque peut-il en tenir compte ?

[1] Cf. Medebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* Rome, Institut Biblique, tome i ; voir *Ami* 1926, p. 260. Et mieux : Medebielle, art. *Expiation,* dans le *Supplément du Dict. de la Bible.*

[1] A. Michel, *Les fins dernières,* p. 125-126.

4° Si ce prêtre était pensionné de guerre, son évêque pourrait-il en profiter pour légitimer son désintéressement ?

5° Si l'évêque doit aider ce prêtre, est-ce au prêtre à faire valoir ses droits ? Ne serait-il pas plus normal (pour ne pas dire plus délicat) que l'évêché renseigné sur la situation pénible du malade propose lui-même d'intervenir ?

R. — Ad I. Supposons que c'est de vous qu'il s'agit. Avant toute chose il faut déterminer à quel titre vous avez été ordonné prêtre. Est-ce *ad titulum patrimonii, beneficii,* ou *ad servitium ecclesiæ ?*

Il est à croire que vous l'avez été à ce dernier titre, comme la plupart de vos confrères en France. En ce cas, l'évêque titulaire de l'église pour le service de laquelle vous avez été ordonné vous doit, aux termes du can. 981 § 2 : *beneficium, officium, vel subsidium ad congruam sustentationem sufficiens.*

Si pour une raison valable, telle une raison de santé, vous ne pouvez pas remplir un office dont la rétribution assurerait votre subsistance, l'évêque vous doit un *subsidium.* Sous quelle forme et de quelle valeur ? C'est une question de fait. On pourrait, semble-t-il, procéder de la façon suivante : établir le montant total de la dépense à faire pour assurer votre *congrua sustentatio* et le montant total de vos ressources.

Ad II, III et IV. Cette dépense pourra être couverte par différents moyens. L'évêque ne vous doit qu'un *subsidium,* c'est-à-dire un secours. Par conséquent il pourra tenir compte de vos honoraires de messes, de votre pension de guerre, du petit traitement que vous pouvez avoir du fait des fonctions que votre état de santé vous permet d'exercer. Mais au cas où vous feraient défaut les honoraires de messes dont dépend en partie votre *sustentatio,* vous pourriez demander à votre évêque soit de vous en fournir, soit de tenir compte de ce déficit, dans l'indemnité proprement dite qu'il vous alloue.

Ad V. Votre droit au *subsidium* est certain, puisqu'il est écrit dans le Code. Mais, comme pour tous vos autres droits, c'est à vous de le faire valoir. Vous pouvez à cette fin adresser une requête à votre évêque. En cas d'insuccès, vous pouvez recourir à la S. C. du Concile, en vous adressant à son Em. le Cardinal Préfet, Palais de la Chancellerie, Rome. Vous rédigeriez (en français) un exposé des faits, auquel vous joindriez toutes pièces justificatives, avec un bordereau relevant le titre et le numéro de toutes ces pièces. Après cela il ne vous resterait plus qu'à attendre...

Q. — Je viens de lire l'*Introduction à la philosophie de la prière* de l'abbé Bremond. Beaucoup de lumières. Un homme est en prière dès que, étant en état de grâce, *conditio primo prima,* il se met, *scienter et volenter,* dans les mains de Dieu pour subir son empreinte. Définissant ainsi la prière, je ne crois pas trahir sa pensée. Mais cette définition exclut la possibilité de prière pour le pécheur. Bremond appelle la prière de ce dernier « une prière inchoative. » Qu'est-ce que c'est que cette inchoation-là ? Car commencer d'être c'est déjà être.

Est-ce que vraiment l'état de grâce est nécessaire pour avoir une vraie prière ? Supposons un acte de contrition parfaite fait par un pécheur. Cet acte va lui procurer la grâce habituelle ; mais au moment où il le fait, il est en état de péché. Est-ce que vraiment cet acte de contrition n'est pas une prière au vrai sens du mot ?

R. — En recevant cette consultation (qui nous vient du Congo !), notre premier mouvement fut de rechercher si l'*Ami* n'avait pas déjà traité cette question de la prière d'après les conceptions de l'abbé Bremond. A part une très lointaine et indirecte allusion (que nous signalons au cours de cette réponse), nous n'avons rien découvert.

Nous sommes donc obligés d'aborder le problème sous tous les aspects que lui a donnés M. Bremond : le point de départ signalé par notre correspondant nous entraînera plus avant dans l'examen des idées du défunt académicien.

* *

Dans le 1er supplément du *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* M. l'abbé Molien analysait ainsi la pensée de l'historien du sentiment religieux :

« Dans deux nouveaux volumes, VIIe et VIIIe de l'*Histoire du sentiment religieux,...* M. l'abbé H. Bremond dégage des mille documents déjà rassemblés, « de cette forêt de témoignages, une synthèse proprement doctrinale, une théorie, une métaphysique de la prière chrétienne, » qui lui paraît « solide, lumineuse, souverainement bienfaisante. »

Pour tous ceux qu'il va laisser parler tour à tour et chacun en leur nom, la prière est avant tout une élévation de l'âme vers Dieu : « Si elle est nécessairement adoration, elle n'est pas nécessairement demande de secours » (p. 10). Il écarte non seulement la conception païenne qui met au centre de la religion antique « la préoccupation de l'intérêt personnel, » comme dit Jacobsen, mais le panhédonisme religieux qui cherche dans la prière, selon l'expression de Malebranche, un « divin plaisir. » C'est l'idée des jansénistes, de Pascal, de Nicole, de Bossuet lui-même qui, sans le vouloir, prêtent ainsi la main aux libertins de tous les temps, pour qui la fin de l'homme est le plaisir sensible.

Les « *ascétiscistes* », plus délicats, demandent avant tout à la prière « un enrichissement moral, une discipline, secondaire mais très efficace, de sainteté » (p. 17). Pour eux, « Dieu est plus avide de nos progrès spirituels que de nos louanges... Le devoir d'ascension morale doit être le principal de la religion » (p. 29). Ils croient trouver cette conception dans S. François de Sales, qui en est pourtant très éloigné.

Pour Bremond, S. François de Sales et avec lui le P. de Bérulle, qu'il a étudiés précédemment, et qu'il appelle ici « les maîtres des maîtres, » la prière doit être regardée avant tout comme une fin, non comme un moyen. Pour l'évêque de Genève, le premier mouvement de la charité est de

se « complaire au bien » de celui qu'elle aime (p. 15). « Toutes choses sont créées pour l'oraison et, lorsque Dieu créa l'ange et l'homme, il les fit afin qu'ils le louassent éternellement » (p. 40). L'homme ne connaît pas seulement par les sens, par la raison, par la foi, mais « il y a... une suprême pointe... une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lesquels l'esprit *acquiesce et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu* » (p. 57).

Transformez, dira le P. de Bérulle, cet *acte* d'acquiescement qui passe en un *état* qui demeure, et vous réalisez l'union parfaite avec Dieu, l'état perpétuel d'oraison. » *(Supplément,* 1929, col. 233-234).

Cette forme la plus élevée de l'oraison suppose de toute évidence la grâce sanctifiante, puisqu'elle implique un état d'amour parfait à l'égard de Dieu, une union parfaite avec Dieu.

* *

Faut-il aller plus loin et dire que toute prière, quelle qu'elle soit, pour mériter vraiment le nom et la qualité de prière, doit être faite en état de grâce ?

La réponse de la théologie catholique est négative : le pécheur est capable d'adresser à Dieu la prière qui précisément, au dire de S. Alphonse de Liguori, est la grâce suffisante initiale de conversion, que Dieu ne refuse à personne. Dans la *Somme théologique* (IIa-IIæ, q. 83, a. 15), S. Thomas dit nettement, à propos du mérite de la prière, que « la prière précède la grâce » (obj. 1). Il s'agit évidemment de la grâce sanctifiante, car, dans la réponse à l'objection, il déclare que « la prière qui obtient la grâce sanctifiante procède elle-même d'une certaine grâce, comme d'un don gratuit. » Mais plus nettement encore, dans l'article suivant (a. 16), il se demande « si la prière des pécheurs est efficace devant Dieu » ; et il répond affirmativement. Il suffit que « le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature » et que la prière formulée par le pécheur respecte les quatre conditions suivantes : « demander pour soi-même les biens nécessaires au salut, avec piété et persévérance [1]. » Nous reviendrons d'ailleurs plus loin sur ce sujet.

Le *Catéchisme du concile de Trente* rappelle brièvement la doctrine catholique sur ce point : « Un autre degré de la prière, dit-il, se trouve dans ceux qui, étant coupables de péchés mortels, s'efforcent néanmoins de se relever par cette foi qu'on appelle morte, et de retourner à Dieu... La prière de ces hommes est admise devant Dieu, et non seulement elle est exaucée, mais encore la miséricorde divine invite avec la plus grande bonté les pécheurs à prier : *Venez à moi,* dit-elle, *vous tous qui êtes affligés et chargés, et je vous soulagerai* (Mt. xi, 28). Ainsi le publicain, qui n'osait pas lever les yeux au ciel, sortit néanmoins du temple plus juste que le pharisien. » (Part. iv, c. 3, n. 5).

La réponse de M. l'abbé Bremond semble sensiblement différente. Séduit sans doute par la perfection de l'état sublime d'oraison d'union, il émet une théorie qui, confondant grâce sanctifiante et grâce actuelle, action du Saint-Esprit dans l'âme (qu'elle soit ou non justifiée) et présence du Saint-Esprit dans l'âme juste, ne tend à rien moins qu'à bouleverser l'enseignement traditionnel sur ce point : « Non que nous refusions à la prière du pécheur, écrit-il *(Métaphysique des saints,* t. ii, p. 371), tout caractère de prière. Il semble cependant qu'on ne peut l'appeler prière au sens plein du mot. Quasi-prière, prière analogique, essai de prière. » — Et pourquoi ? Le *Miserere* ne serait donc pas une vraie prière ? Est-ce que tout le monde ne reconnaît pas que l'un des objets principaux de la prière, c'est l'imploration du pardon ? Si cette imploration du pardon n'est pas l'essence de la prière, c'est au moins une espèce de prière [1].

* *

Poursuivons notre examen. La prière a-t-elle une valeur satisfactoire ? La question a son importance, puisqu'il s'agit de savoir ici si la prière est une de ces œuvres pénibles que le confesseur peut imposer comme « pénitence, » pour l'accomplissement du troisième acte du pénitent, la satisfaction.

La réponse affirmative paraît à Suarez *certa de fide,* en raison du concile de Trente qui range la prière parmi les œuvres pieuses et pénibles par lesquelles on peut donner à Dieu satisfaction pour le péché (Sess. xiv, can. 13). — S. Thomas démontre que la prière possède pleinement les caractères d'une véritable satisfaction pénitentielle :

« La satisfaction, dit-il, a pour but de réparer l'injure du péché passé et de nous préserver, en nous guérissant, d'une nouvelle faute. La prière vaut à cette double fin. Tout péché trouve en effet son principe et sa racine dans l'orgueil : soumettre humblement son esprit à Dieu dans la prière, c'est réparer l'orgueil injurieux que contenait l'offense et couper court à une faute nouvelle, en en retranchant la racine. La prière possède donc pleinement les qualités nécessaires à l'œuvre satisfactoire.

« Vocale ou mentale, la prière, pour être satisfactoire, suppose la charité. La satisfaction propre à la prière tient au caractère pénible de l'effort laborieux qu'elle implique... *La prière mentale elle-même est satisfactoire,* car, en dépit de la joie qu'elle procure, il s'y mêle également de la peine. « Prier, dit S. Grégoire, c'est, dans la componction du cœur, faire retentir d'amers gémissements, » soit pour ses péchés, soit à cause de l'éloignement où nous sommes de la Patrie. En outre, élever son esprit est chose affligeante pour la chair, et cette affliction retentit sur la partie

[1] Voir également *In IV Sent.,* dist. 45, q. 2. a. 1, qu. 3 (il s'agit des prières faites par les pécheurs pour les morts) ; IIa IIæ, q. 178, a. 2, ad 1 ; *De potentia,* q. 6, a. 9, ad 5.

[1] Cf. A. Pottier, S. J., *Pour S. Ignace et les* Exercices *contre l'offensive de M. Bremond,* p. 30, note. — Voir dans l'*Ami* 1930, p. 769-770, ce que nous avons dit touchant « les brillants paradoxes auxquels se complaît un peu trop souvent le subtil et spirituel académicien. »

spirituelle de l'âme qui lui est unie, atteignant ainsi l'esprit orgueilleux pour le guérir de sa blessure. La prière ne peut être humble sans que cela soit pénible » (IV Sent., dist. 15, q. 4, a. 7, qu. 1, concl. et sol. 1) [1].

M. Bremond s'inscrit, ici encore, en marge de la doctrine reçue, toujours dans l'*Introduction à la philosophie de la prière* (*op. cit.*, p. 9-186) Il se demande, lui aussi, si toute prière comporte un effort, une peine, donc si elle possède une valeur satisfactoire. Il penche pour la négative quand il s'agit de la prière mystique, qui serait précisément caractérisée par la cessation de l'activité volontaire, par « la suppression des puissances, » par la complète passivité du sujet. Sans doute, cette prière toute passive a pu commencer « par un exercice d'ascèse : posture de prière, récitation d'une formule, application des puissances à un sujet de méditation » ; et ainsi « une observation attentive découvrirait, dans le bloc de n'importe quelle prière, un élément, une armature d'ordre ascétique » (p. 63). Mais l'ascèse a complètement disparu quand Dieu a substitué son activité à la nôtre. Or, M. Bremond ne reconnaît de vraie prière que dans cette prière purement passive et donc, de ce chef, il doit, s'il est conséquent avec lui-même, dénier à la *vraie* prière toute valeur satisfactoire : « Dans *toute prière,* écrit-il, et non pas seulement dans la haute contemplation, l'homme se laisse faire plus qu'il ne fait ; il reçoit plus qu'il ne donne ou, pour parler plus exactement, tout ce qu'il donne est de recevoir (?!). On est agi plus qu'on n'agit. Un « gémissement » qui, bien que provoqué et aidé par la grâce actuelle, reste notre œuvre propre, notre « agir », que nous prolongeons ou suspendons à notre gré, ne présente donc rien d' « ineffable », rien qui se dérobe aux analyses de la psychologie commune ; mais dans la prière, c'est l'Esprit qui gémit en nous et d'une façon que la psychologie de l'effort est incapable d'expliquer... » (p. 115) [2]. Sans doute, il concède qu'il n'est « pas de prière qui ne suppose une certaine application de l'esprit et qu' (il n'est) pas d'application de l'esprit qui n'exige un effort de volonté, c'est-à-dire l'intervention d'une activité d'ordre ascétique » (p. 142) ; mais cette application de l'esprit, cet effort de volonté n'est qu' « un prélude » ; c'est un « moyen » ou plutôt une « occasion » (p. 63) d'aboutir à la prière, si Dieu veut bien l'octroyer, mais ce n'est pas encore la prière.

Il est inutile d'insister davantage ; la vraie prière telle que la conçoit Bremond ne saurait être œuvre satisfactoire.

* *

Nous avons dit plus haut que S. Thomas enseignait l'efficacité de la prière adressée à Dieu même par le pécheur. Il est temps de reproduire l'exposé théologique qu'il consacre à ce sujet dans les *Sentences* et dont la *Somme théologique* nous donne un résumé :

« La prière, écrit-il, n'a pas toujours une valeur impétratoire infaillible, parce qu'il peut y avoir quelque chose qui s'oppose à ce que la providence de Dieu accorde ce qu'on lui demande... L'obstacle à l'efficacité de la prière peut se trouver du côté *de celui qui prie,* s'il ne prie pas convenablement *(si orationem inordinate emittat) :* c'est pour écarter cet obstacle qu'on requiert de la prière qu'elle soit faite avec piété *(pie) ;* par quoi l'on entend qu'elle doit être un acte de religion, de latrie. L'obstacle peut se rencontrer du côté *de la chose demandée,* parce qu'il peut se faire qu'elle ne soit pas utile au demandeur : aussi l'on dit que, pour être infailliblement exaucée, la prière doit se rapporter au salut. L'obstacle peut exister du côté *de celui pour qui l'on prie,* et cet obstacle peut exister soit dans l'instant même où se fait la prière, soit dans le temps qui s'écoule entre la prière et l'obtention de ce qu'on a demandé. Dans le premier cas, l'obstacle ne peut se rencontrer quand on prie pour soi avec piété, mais seulement quand on prie pour autrui : aussi l'une des conditions de l'efficacité de la prière, c'est qu'elle soit faite pour soi même. Dans le second cas, l'obstacle est écarté par la quatrième condition exigée pour que la prière soit efficace, à savoir qu'elle soit faite avec persévérance. » *(In IV Sent.,* dist. 15, q. 4, a. 7, qu. 3 ; cf. *Sum. theol.,* IIa-IIæ, q. 83, a. 15).

Et dans le même commentaire sur les *Sentences* (ad 1), S. Thomas note que si ces quatre conditions sont nécessaires pour que la prière obtienne infailliblement ce qu'elle demande, il ne s'ensuit pas que toute prière à laquelle il manquera l'une de ces conditions sera infailliblement inefficace.

En regard de cette doctrine générale, que penser de la prière du pécheur ? S. Thomas distingue « dans le pécheur deux choses : la nature que Dieu aime et le péché qu'Il déteste. Si, dans sa prière, c'est le pécheur *comme tel* qui demande, c'est-à-dire en suivant ses désirs coupables, Dieu lui fait miséricorde en ne l'écoutant pas... Mais quand le pécheur prie sous l'inspiration d'un bon désir de la nature, Dieu l'exauce ; non par justice, car le pécheur ne le mérite pas, mais par pure miséricorde, pourvu toutefois que soient sauves les quatre conditions énumérées plus haut... » (IIa-IIæ, q. 83, a. 16).

Par où l'on voit que si, comme le déclare Bremond *(loc. cit.,* p. 116), c'est une hérésie, une « vieille hérésie », une « aberration, commune à des centaines de spirituels, d'ailleurs éminents » (p. 114), de « disserter sur la prière sans faire état » du dogme de la grâce sanctifiante (p. 117), de ne pas faire de ce dogme « la clef de voûte d'une philosophie de la prière » (p. 114), d'être dominé par « *une psychologie qui, dans l'analyse de l'expérience religieuse, réduit le surnaturel à la seule intervention des grâces actuelles* [1] « (p. 117) ; — « philosophie de la prière qui ne fait pas état du dogme de la grâce sanctifiante », est-

[1] Trad. du P. Mennessier, O. P., dans *La Religion,* t. I, note 51, p. 275.
[2] On retrouve ici la thèse fondamentale de l'auteur : les gémissements, même provoqués par la grâce actuelle, ne sont pas la véritable prière.

[1] Souligné dans le texte, comme la définition de l'*ascétiscisme.*

il dit au t. II de la *Métaphysique des saints*, p. 377, — il faudra ranger S. Thomas au nombre des partisans de cette « hérésie ».

* *

Dirons-nous, en concluant, que M. Bremond est lui-même dans l'erreur ? Il suffira de constater qu'il exagère : l'excellence de la prière faite en état de grâce, si incomparable soit-elle par rapport à la valeur de la prière faite par le pécheur sous l'influence de la grâce simplement actuelle, n'enlève pas à cette prière du pécheur ni son caractère de véritable prière, ni sa valeur impétratoire. Et de même, la valeur satisfactoire qui s'attache au côté humain de la prière surnaturalisé par la grâce, est parfaitement conciliable avec la prière mystique la plus élevée.

Q. — Mlle X. s'est énamourée d'un jeune homme C. Elle n'a pas une conduite irréprochable ; mais C., comme aussi toute la population, l'ignore absolument. Le mariage se fait. Mais voici que quelques jours après, l'époux se rend compte que sa femme est enceinte. Il lui reproche de l'avoir trompé ; elle reconnaît qu'elle s'est mal conduite avant son mariage. C. alors demande le divorce, qui est prononcé en sa faveur ; et devant le tribunal, publiquement la coupable reconnaît qu'elle est enceinte d'un autre que son mari.

Je demande si ce mariage peut être annulé en cour de Rome et si oui, quelle cause de nullité invoquer ?

R. — Nous avons le regret d'être obligés de répondre par la négative.

1° On ne peut pas demander que ce mariage soit déclaré nul comme ayant été conclu sous l'influence de manœuvres dolosives. Le *dol*, qui est un motif de rescision pour les autres contrats, n'en est pas un pour le mariage. L'Eglise considère en effet qu'il y a une part de tromperie plus ou moins consciente dans la conclusion de presque tous les mariages. Les futurs époux se révèlent-ils tous les aspects de leur caractère respectif ? Quel est le fiancé qui peut se flatter de connaître d'une façon parfaite son partenaire ? N'y a-t-il pas à peu près toujours des surprises au cours des lendemains, relativement aux origines, à la santé, à la fortune, etc. ? Si le dol était pris en considération, la stabilité d'un trop grand nombre de ménages serait compromise. C'est pourquoi l'Eglise prend cette mesure radicale d'après laquelle le dol n'est pas admis comme un motif de nullité pour le mariage.

2° Peut-on du moins invoquer l'*erreur* dont le mari qui vous intéresse a été victime ? L'erreur qui est prise en considération par le droit (can. 1083) est celle qui porte sur l'*identité* de la personne, ou sur une *qualité* tellement *essentielle* que l'erreur sur ce point est assimilée à l'erreur sur la personne elle même. Pourquoi ne pas invoquer ce dernier motif ? N'est ce pas commettre une erreur substantielle que d'épouser une femme déjà enceinte alors qu'on la croyait intacte ? Sans doute. Mais pour que le demandeur pût se prévaloir de cette erreur, il aurait fallu qu'il ait fait *avant* le mariage une réserve formelle, sous forme de condition *sine qua non* affectant son consentement, et que la réalité comme l'antériorité de cette condition puissent être prouvées. Il aurait fallu que le futur époux, pris de soupçons, mais porté cependant à faire confiance à sa fiancée, eût déclaré devant quelques personnes : « Je l'épouse, mais à condition qu'elle ne soit pas enceinte, » ou encore : « Si elle était enceinte, je ne l'épouserais pas. » Or une telle condition n'a pas pu être exprimée puisque, dites-vous, M. C. « ignorait absolument » que sa future n'avait pas « une conduite irréprochable. »

La situation de ce pauvre mari nous paraît donc sans issue au point de vue canonique.

La morale de cette histoire, sur laquelle vous ne sauriez trop insister dans votre ministère, c'est qu'avant de se marier les intéressés doivent toujours s'assurer le maximum de renseignements et de temps pour la réflexion.

Un dernier point. Le contentieux du mariage n'appartient pas exclusivement à la compétence du Saint-Siège. Il relève normalement, en première instance de l'Evêque, en appel du Métropolitain. Ce qui n'empêche pas de s'adresser directement à Rome, quand on veut éviter les juridictions locales.

Q. — Le catéchisme dit : A considérer uniquement les paroles de la consécration, le corps du Christ seul serait présent sous les espèces du pain et le sang du Christ seul sous les espèces du vin. Toutefois Jésus-Christ est présent tout entier sous chacune des deux espèces. *La raison en est que, depuis sa résurrection, Jésus-Christ est glorieux, donc immortel et impassible ;* d'où il suit que son sang ne peut plus être répandu, ni son âme être séparée de son corps.

Mais, à la dernière Cène, son sang n'a pas été séparé ; or Jésus-Christ était alors mortel et passible. Donc les paroles de la consécration n'ont pas de soi une action de séparation.

R. — Pour que votre argument conclût, il faudrait que la raison présentée fût la vraie et l'unique raison. Nous savons fort bien qu'elle est ainsi donnée par plusieurs manuels d'instruction religieuse, voire peut-être plusieurs catéchismes. Mais, comme vous le remarquez à bon droit, à la dernière Cène le corps de Jésus, encore passible et mortel, ne fut pas réellement séparé de son sang, et cependant le mystère eucharistique fut pleinement réalisé.

La véritable raison est que le corps de Jésus *vivant* ne peut être, en état de vie, séparé de son sang ni de son âme. Or, à la dernière Cène, le corps du Sauveur était encore vivant : donc le mystère eucharistique ne pouvait le séparer réellement de son sang et de son âme.

Ce qui peut prêter à confusion, c'est le texte même du concile de Trente, sess. XIII, ch. 3 : « Le corps est sous l'espèce du pain, le sang sous l'espèce du vin par la force des paroles mêmes, tandis que le corps est sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous l'une et l'autre espèce en vertu de cette liaison matérielle et de cette concomitance, par laquelle les parties de

N.-S. J.-C., *ressuscité des morts et ne devant plus mourir,* sont unies entre elles... » L'incise : *ressuscité des morts,* etc., concerne l'état *actuel* du corps de Jésus-Christ et se présente dans le texte conciliaire non comme la raison unique et seule vraie de l'union des parties du Christ dans sa personne entière, mais comme un fait dont il convient, *a fortiori,* de tenir compte. Le *Catéchisme du Concile de Trente (De Eucharistiæ sacramento,* dans la 2e partie, c. IV, n. 34) affirme simplement des parties autres que le corps, qu'elles sont présentes par concomitance sous l'espèce du pain, « parce qu'elles sont *unies* au corps. »

M. le chanoine Boulenger dans les éditions antérieures de son *Cours moyen* avait apporté la raison incriminée par notre correspondant. La correction insérée dans l'édition de 1935, p. 283, nous paraît fort heureuse et de nature à donner toute satisfaction :

« Bien que les paroles de la consécration : *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang,* semblent indiquer que le corps est d'un côté et le sang de l'autre, il n'y a nullement séparation des deux substances. *Le Christ étant un être vivant et, qui plus est, glorieux et immortel,* son corps ne peut être séparé de son sang... »

Q. — Après la consécration, il ne reste plus sur l'autel que les espèces ou apparences du pain et du vin. Ces espèces ne peuvent subsister par elles-mêmes, mais uniquement par leur adhérence à la matière. Si, après la consécration, elles subsistent sans la substance du pain, c'est par le fait d'un miracle qui intervient.

Mais il y a donc un temps où Dieu décide de ne plus continuer ce miracle : il le fait, quand ces espèces se corrompent... Comment expliquer l'évanouissement des espèces au bout d'un certain temps ?

R. — Il est bien exact d'affirmer que les accidents sont subjectés dans la quantité, et la quantité elle-même dans la substance. La substance du pain étant changée à la substance du corps de Jésus-Christ, la quantité ne peut exister sans sujet substantiel que par un miracle ; mais persévérant miraculeusement dans son être, elle devient le support des autres accidents : *sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistit et ipsa aliis accidentibus præbet sustentamentum.* (S. Thomas, *C. Gent.*, IV, 65 ; cf. IIIa, q. 77, a. 2).

Mais, de même que les accidents eucharistiques subsistent dans leur être propre, ils conservent aussi leur efficacité propre, leur aptitude à être modifiés. Ici encore la puissance de Dieu supplée l'influence de la substance qui a disparu. Ainsi les espèces sacramentelles se comportent absolument comme se comporteraient le pain et le vin : elles sont actives et passives.

Actives, elles sont capables de nourrir physiquement et de désaltérer, *comme si* le pain et le vin existaient encore.

Passives, elles peuvent se corrompre sous l'influence des agents extérieurs de corruption et, comme leur permanence est la condition absolue de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ, aussitôt qu'elles sont corrompues, cette présence eucharistique disparaît, et la substance qui aurait, par voie de corruption, pris la place du pain et du vin, existe d'une façon pour ainsi dire automatique.

Si vous étiez déjà abonné en 1924, prenez l'*Ami*, p. 641, vous aurez là le développement de cette réponse.

LITURGIE

Q. — 1° Religieux rédemptoristes, nous avons la desserte de la paroisse et du pèlerinage de Ste-Anne-de-Beaupré, au diocèse de Québec, et, par suite, nous devons y faire les solennités liturgiques extérieures qui sont célébrées dans ce même diocèse.

Y a-t-il quelque décret nous autorisant à y célébrer aussi la solennité extérieure de la fête de S. Alphonse de Liguori, notre fondateur, le premier dimanche qui suit le 2 août, jour d'incidence de cette fête ?

2° Chaque année, le 26 juillet, nous célébrons solennellement la fête de la bonne Ste Anne, patronne principale du lieu.

Pouvons-nous ou même devons-nous malgré cela transférer la solennité extérieure de cette fête au dimanche suivant, comme on le fait dans tout le diocèse ? Est-ce que la réponse adressée par la S. C. des Rites au cardinal Bégin et citée dans l'*Ami* de 1920 (p. 112) s'applique également aux fêtes patronales ?

3° Ici, aux messes chantées, un prêtre autre que le célébrant distribue la sainte communion aux fidèles, dès que celui-ci a commencé la messe. La distribution de la communion se prolonge durant un certain temps et se termine d'ordinaire vers le moment de l'épître.

Le prêtre chargé de cette distribution doit-il ou peut-il la considérer comme faite *intra missam,* et, en conséquence, omettre à la fin la bénédiction du peuple ? — Une solution liturgique donnée par l'*Ami* en 1906 (p. 574) semblerait autoriser dans le cas, si je ne me trompe, l'omission de cette bénédiction.

R. — Ad I. Deux hypothèses sont à envisager *in casu* [1] :

1re Hypothèse : Le service régulier de l'église paroissiale dont il s'agit a été confié à perpétuité, — ou, tout au moins, pour un temps indéfini, — soit à la Congrégation même du T. S. Rédempteur, soit à quelqu'une de ses maisons de religieux.

Dans cette hypothèse, le calendrier propre de ladite église, — celui-là, par conséquent, duquel ont à tenir compte tous les prêtres, même étrangers, pour la célébration de la messe dans cette dernière [2], — n'est autre que le calendrier de la congrégation chargée de la desserte [3]. Cela ressort clairement des décisions rendues par la S. C. des

[1] Cf. *Ami* 1929, p. 13-14.
[2] Cf. Nouvelles rubriques du Missel, tit. IV, n. 6.
[3] A ce calendrier, toutefois, doivent être ajoutées, sous le rite convenable : *a)* les fêtes particulières à l'église dont il s'agit, v. g. celles de son titulaire et (si elle est consacrée) de sa dédicace ; — *b)* les fêtes qu'en raison de leur résidence dans la localité, les religieux seraient tenus de célébrer, alors même qu'ils ne seraient pas chargés de desservir l'église paroissiale, v. g. celle du patron principal du lieu, puis celles du titulaire et de la dédicace de l'église cathédrale.

Rites le 15 décembre 1899, n. 4051, ad 2, puis le 11 février 1910, n. 4248, ad 2, enfin et surtout le 22 avril 1910, n. 4252.

Rien ne s'oppose donc à ce que, dans une église qui est véritablement la leur, les religieux de cette congrégation puissent, conformément aux Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3), renvoyer au premier dimanche suivant, quand le 2 août tombe en semaine, la solennité extérieure de leur saint fondateur.

2e *Hypothèse :* Le service régulier de l'église paroissiale a été confié par l'Ordinaire du lieu non à la congrégation elle-même ni à quelqu'une de ses maisons, mais à un religieux pris comme particulier; ou bien il a été confié à la congrégation ou à quelqu'une de ses maisons, mais d'une manière toute précaire.

Etant donné que, dans cette seconde hypothèse, c'est le calendrier du diocèse et non celui de la congrégation qui, pour la célébration des messes, doit être suivi par tous dans la susdite église paroissiale (cf. S. R. C., 22 avril 1910, n. 4252), le ou les religieux qui desservent celle-ci ne sauraient y faire la solennité transférée de la fête de leur saint fondateur (cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3).

Ad II. Parmi les décisions rendues le 6 mars 1896 par la S. C. des Rites, à la demande de Mgr Bégin, alors évêque titulaire de Cyrène et administrateur apostolique du diocèse de Québec, voici le texte de celle à laquelle fait allusion notre lointain consultant : « Num in parochiali ecclesia, cujus titulare festum ipsa die fuit a populo ex devotione celebratum, solemnitas debeat nihilominus die dominica peragi ? — Resp. *Affirmative.* » (S. R. C., n. 3890, ad 4).

Puis donc que sainte Anne est titulaire de l'église paroissiale en question, on y doit, en vertu de la décision précitée, transférer la solennité extérieure de cette sainte au dimanche suivant chaque fois que le 26 juillet tombe en semaine, et cela quand bien même on aurait solennisé la fête à son jour d'incidence. Du reste, il en eût été de même, croyons-nous, si, dans le cas, au lieu d'être honorée à la fois comme titulaire de l'église paroissiale et comme patronne principale du lieu, sainte Anne l'eût été seulement en cette dernière qualité.

Ad III. Lorsque, dans les rubriques, il s'agit de distribution de la sainte communion *intra missam,* cela doit s'entendre d'une distribution faite au moment normal et par le prêtre même qui célèbre la messe. Pour s'en convaincre, il suffit de lire attentivement dans le Rituel les rubriques y relatives (tit. IV, c. II, n. 11 et 12).

Si la distribution de la sainte Eucharistie a lieu à un autel pendant la célébration d'une messe à un autre autel [1], cette distribution doit, eu égard au prêtre qui y procède, être considérée comme faite *extra missam.* Ce prêtre ne saurait donc omettre de donner à la fin la bénédiction prescrite par le Rituel *(loc. cit.,* n. 9).

Dans la solution alléguée par notre consultant, l'*Ami* (1906, p. 574) avait à envisager la distribution de la communion commencée au moment normal de sa messe par le célébrant, puis continuée par un autre prêtre [1]. Il y avait là une seule et même distribution, qui pouvait être tenue pour faite *intra missam.* Le cas était tout différent de celui qui nous est proposé.

Q. — 1° Pour la communion des infirmes, étant donné que, dans le nouveau Rituel romain (tit. IV, c. IV, n. 22), les mots « et infirmo detur ablutio » des éditions précédentes *(ibid.,* n. 19) ont été supprimés, Hægy et Hébert ont-ils raison de mentionner encore, comme si elle demeurait obligatoire, l'absorption de l'ablution par l'infirme ?

2° Hægy *(Manuel de Liturgie,* t. I, part. V, sect. II, ch. I, art. II, n. 303) fait faire une génuflexion au servant de la messe basse lorsque celui-ci redescend de l'autel après la consécration. — Ne devrait-il pas indiquer également une génuflexion au même moment pour les deux servants de la messe chantée ; ou bien y a-t-il pour eux une raison de ne pas la faire alors ?

3° Dans la récitation du Bréviaire en commun, mais non au chœur, la prière *Aperi* doit-elle être précédée d'un signe de croix ?

4° Les vêpres étant chantées assez tard le dimanche soir, il m'arrive parfois d'unir none et complies dans la récitation privée. Dois-je alors réciter quand même le *Pater* après none ?

5° Le fait que l'on trace le signe de la croix aux mots *Oremus ; benedic, Domine, etc.,* du *Benedicite* est-il une raison suffisante pour qu'au début on omette de faire ce même signe ?

6° Que penser du geste d'un prêtre qui, en l'absence d'un servant à la messe, verse, aux ablutions, le vin et l'eau directement dans le calice, puis s'y trempe les doigts ? Quelle est, dans le cas, la vraie manière de faire ?

7° Un prêtre a pris l'habitude de purifier toujours le plateau de communion dans le petit vase d'eau placé sur l'autel pour la purification des doigts du prêtre en cas de distribution de la sainte communion dans l'église hors de la messe. La raison qu'il donne de sa manière de procéder, c'est que l'on trouve alors sur ce plateau des pellicules, des cheveux, etc. Est-ce là une raison valable ?

8° Il en est qui tiennent à prendre de l'eau bénite en sortant de l'église, et d'autres qui s'en abstiennent. A votre avis, laquelle des deux pratiques est préférable ?

R. — Ad I. C'était autrefois une pratique générale de présenter dans l'Eglise à ceux qui, à quelque moment que ce fût, venaient d'y communier, un peu de vin et d'eau [2] pour se purifier la bouche [3]. De vrai, maintenant encore, les rubriques du Missel *(Ritus celebr. missam,* tit. X,

[1] Rappelons, en effet, qu'un prêtre ne saurait distribuer la sainte communion à ou devant un autel pendant qu'un autre prêtre y célèbre la messe. (Cf. *Ami* 1935, p. 250).

[1] D'après ce qui vient d'être dit (note 1), il y aurait des réserves à faire au sujet de la légitimité du procédé.

[2] Le Cérémonial des évêques *(loc. cit.)* dit seulement : « calicem cum vino. » — D'après Baruffaldi *(Ad Rituale romanum commentaria,* tit. XXIV, n. 13), il y aurait deux vases de purification : l'un de vin, l'autre d'eau, au choix du communiant.

[3] Cf. Benoît XIV, *De sacrificio missæ,* l. II, c. XII, n. 4 et 5.

n. 6), du Cérémonial des évêques (lib. II, c. xxix, n. 3) et du Rituel (tit. IV, c. ii, n. 1) continuent de prescrire cette même pratique. — Bien plus, dans les éditions du Rituel antérieures à celle de 1925 (tit. IV, c. iv, n. 19), il était ordonné, par analogie sans doute [1], de faire prendre au malade, communié à domicile, l'eau dans laquelle, après avoir administré le sacrement de l'Eucharistie, le prêtre s'était purifié les doigts.

Il faut néanmoins reconnaître que (si l'on excepte peut être la messe d'ordination) [2] les rubriques concernant la présentation du vase de purification à ceux qui viennent de communier à l'église ont fini par tomber presque partout en désuétude [3], et cela au vu et su du Saint-Siège. Maintenues quand même dans les éditions du Missel, du Cérémonial des évêques et du Rituel présentement en usage, ces rubriques n'y figurent pas seulement comme une sorte de vestige ou de témoin du passé : elles ne sauraient être tenues pour officiellement et définitivement abrogées, et il est toujours parfaitement louable de les observer [4].

Quant à l'ancienne rubrique du Rituel romain relative à l'absorption de l'eau d'ablution par le malade que l'on a communié à domicile, les auteurs faisaient remarquer depuis longtemps qu'il fallait sans hésiter renoncer à la mettre en pratique, si le malade y avait de la répugnance ou s'il devait en éprouver quelque inconvénient. On pouvait alors d'après eux : soit emporter cette eau à l'église, pour l'y mettre dans la piscine ; soit, plus simplement, la jeter ou plutôt la faire jeter dans le feu chez le malade [5]. Or, en fait, c'était toujours, ou autant dire, à ce dernier parti que, dans les derniers temps qui ont précédé la publication du nouveau Rituel, on s'arrêtait, tant il était devenu difficile de songer à accomplir ce que demandait la rubrique susdite. Il n'est donc pas étonnant qu'au lieu de celle-ci, on lise désormais dans le nouveau Rituel (tit. IV, c. iv, n. 22) : « ...Aqua vero ablutionis suo tempore mittitur in sacrarium [6], vel, si hoc desit, in ignem. » C'est vraisemblablement par inadvertance qu'en révisant, après l'apparition de la nouvelle édition du Rituel romain, leur manuel respectif de Liturgie, le P. Hægy et Hébert n'ont pas tenu compte de la rubrique ainsi modifiée.

Ad II. A la messe basse ou encore à une messe chantée sans ministres sacrés, le ou les servants doivent-ils, s'il y a plusieurs degrés pour accéder à l'autel, faire une génuflexion au milieu, devant le degré inférieur, avant de monter près du célébrant, pour le temps de la double élévation, et derechef lorsque, redescendus aussitôt après celle-ci, ils regagnent leur place antérieure ?

A la vérité, les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Cependant selon la quasi-unanimité de ceux d'entre eux qui, à juste titre, sont tenus pour très bien informés des vraies traditions cérémonielles de Rome [2], le ou les servants n'ont aucunement, dans la circonstance, à se rendre *in plano* devant le milieu de l'autel [3], ni donc à y faire de génuflexion.

Etant donné que le mouvement à exécuter alors et, par conséquent, la manière de l'exécuter sont exactement les mêmes pour deux servants que pour un seul, force nous est de constater une contradiction entre les deux passages du P. Hægy allégués par notre consultant. Comment s'est elle produite ? nous l'ignorons. Il en résulte pourtant qu'ici l'autorité de ce savant et regretté religieux ne saurait être invoquée par les partisans d'aucune des opinions en présence : *Testis varius, testis nullus,* dit un axiome, bien connu en droit.

Ad III. Nous n'avons guère qu'à reproduire ici la réponse faite par nous l'an dernier [4] à une question assez semblable :

Etant donné que, pour la récitation chorale de l'office divin, s'il n'est pas prescrit de tracer sur soi le signe de la croix avant de commencer la prière préparatoire *Aperi, etc.*, il n'est pas non plus défendu de le faire, on peut, jusqu'à nouvel ordre, s'en tenir sur ce point à l'usage local.

Ajoutons seulement qu'à plus forte raison cela s'applique à la récitation privée et même à la récitation en commun, mais hors du chœur, des heures canoniales.

Ad IV. On doit en principe réciter les diverses heures canoniales dans leur ordre respectif. Il serait même à désirer que chacune d'elles pût être dite vers le moment qui, dans l'économie de la journée liturgique, lui correspond : ce serait entrer pleinement dans l'esprit de la Liturgie [5].

[1] Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de Ssma Eucharistia,* 1re édit., t. ii, n. 1184.

[2] Cf. Hægy, *Manuel des ordinations,* 3e édit., p. 102-103, n. 195 196 ; — Bernard, *Cours de Liturgie. Le Pontifical,* t. i, p. 229.

[3] Cela est dû, entre autres causes, à la difficulté où l'on était de présenter le vase à chacun lorsqu'il y avait un grand nombre de communiants et à la répugnance que d'aucuns pouvaient éprouver. (Cf. O'Kane, *Explications des rubriques du Rituel romain,* trad. Brunet, p. 373, n. 650).

[4] Il en est de même, v. g., de la rubrique prescrivant un cierge pour l'élévation aux messes basses. (Cf. Rubr. gén. du Missel, tit. xx).

[5] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis,* t. iii, n. 191, 9.

[6] On sait que ce mot désigne la piscine.

[1] Nous n'avons point à rechercher présentement les circonstances dans lesquelles il serait permis d'avoir deux servants à la messe basse.

[2] V. g. Bourbon, *Petit cérémonial paroissial,* p. 10, n. 21 ; p. 80, n. 279 ; — Martinucci, *Manuale sacr. cæremoniarum,* 2e édit., l. i, p. 439, n. 18 ; p. 299, n. 38 et 40 ; — Da Carpi, *Cæremoniale juxta ritum romanum,* 6e édit., p. 179, n. 113 et 114 ; — Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ,* 4e édit., p 117, n. 75 ; — Fumagalli, *Manuale seu promptuarium liturgicum,* t. ii, p. 298 299, n. 78 et 80 ; — De Amicis, *Novum cæremoniale pro missa privata,* p. 83, n. 1 ; p. 84, n. 3 ; — Menghini, *Le sacre ceremonie,* 5e édit., p. 121, n. 24 ; p. 123, n. 27 ; p. 157, n. 15 ; — anon., *Istruzione per servire la messa privata* (1892), p. 26 27 ; — *Manualetto di sacre cerimonie ad uso dei chierici del seminario vescovile di Padova* (1911), p. 24, n. 6 ; p. 31, n. 7.

[3] Dans les fonctions liturgiques, les ministres n'ont point à faire de mouvements inutiles, ni à multiplier sans motif les génuflexions.

[4] Cf. *Ami* 1934, p. 828, col. 1, ad IV.

[5] Cf. Bernard, *Cours de Liturgie romaine, Le Bréviaire,* t. i, p. 72.

Ainsi v. g. les complies ne viennent normalement qu'après vêpres, et, vu leur origine et leur but [1], il conviendrait de les réserver pour les derniers instants du jour.

Supposé néanmoins que l'on ait parfois, dans la récitation privée de l'office divin, quelque motif d'intervertir l'ordre régulier des deux dernières heures canoniales et de joindre complies à none, faut-il quand même, dans ce cas, dire le *Pater* après none? Nous ne le pensons pas. On peut, en effet, regarder comme une règle générale que le *Pater*, dont la récitation à voix basse est prescrite après le verset *Fidelium animæ, etc.* qui termine toute heure canoniale, s'omet chaque fois qu'une autre heure canoniale suit immédiatement [2]. De plus, dans l'*Ordinarium divini officii*, on lit après le *Fidelium animæ* de none : « Deinde dicitur tantum *Pater noster* secreto, nisi sequatur alia hora. » Or, il eût été tout aussi facile d'écrire : «... nisi sequantur vesperæ, » si à la fin de none, on avait voulu restreindre l'omission du *Pater* au seul cas où cette dernière heure serait suivie de vêpres.

Ad V. Il en est exactement du signe de croix avant le *Benedicite* comme du même signe avant l'*Aperi* de l'office divin [3] : il n'existe à cet égard aucune règle formelle. En conséquence, rien ne s'oppose à ce que, dans chaque ordre, congrégation ou institut religieux, on conserve la pratique y adoptée.

Ad VI. Pour un prêtre qui célèbre sans servant la sainte messe, le lavement de ses mains à l'offertoire et surtout l'ablution de ses pouces et de ses index après la communion sont choses plutôt malaisées.

Pour ne parler que de la dernière, — seule envisagée dans sa question par notre consultant, — il paraît peu convenable que le célébrant l'accomplisse en trempant l'extrémité de ses pouces et de ses index dans le vin et l'eau préalablement versés par lui dans le calice même.

Voici quelques autres procédés employés pour cette ablution :

a) D'aucuns, ayant pris la burette de vin à l'aide des doigts libres de la main droite et tenant joints ensemble le pouce et l'index gauches au-dessus de la coupe du calice, versent un peu de vin sur ceux-ci. Faisant ensuite passer la même burette dans la main gauche et posant cette fois au-dessus de la coupe du calice le pouce et l'index droits unis, ils versent aussi du vin sur ces doigts. — Après quoi, ayant déposé la burette de vin et pris la burette d'eau, ils procèdent exactement avec celle-ci comme ils ont fait avec celle-là.

b) D'autres, prenant l'une après l'autre les deux burettes dans la main droite, se contentent de verser du vin puis de l'eau sur le pouce et l'index gauches, tenus comme ci-dessus, et de frotter ensuite, après chaque effusion, avec ces deux doigts ainsi humectés, le pouce et l'index de la main droite.

c) Il en est qui, saisissant successivement chaque burette par le col, entre le majeur et l'annulaire droits, et l'inclinant doucement à l'aide de l'auriculaire de la main droite, arrivent ainsi à verser d'abord du vin puis de l'eau sur leurs deux pouces et leur deux index à la fois, au-dessus de la coupe du calice, tout comme l'eût fait le servant, s'il y en eût eu un. On le voit, la manœuvre est assez délicate et demande une grande dextérité.

Un des inconvénients que ces trois procédés présentent à divers degrés, c'est que, dans la manipulation des burettes, il n'est pas toujours facile d'éviter que quelque goutte de l'ablution versée sur les pouces et les index ne vienne à en tomber soit sur le pied du calice, soit sur l'autel, soit sur les burettes elles-mêmes [1].

d) Un dernier procédé consisterait, pour le célébrant, à se laver au moment voulu les pouces et les index dans un petit vase (v. g. dans un verre) déposé sur l'autel, au coin de l'épître, avant la messe, et contenant la quantité de vin et d'eau que, normalement, il faudrait mettre dans le calice pour l'ablution des doigts. Le célébrant réciterait en même temps l'oraison *Corpus tuum, Domine, quod sumpsi, etc.* [2]; puis, après s'être essuyé les doigts avec le purificatoire, il verserait du petit vase dans le calice toute l'ablution et prendrait celle-ci au milieu de l'autel.

Tant qu'à cet égard il n'existera pas de décision ou de directives officielles du Saint Siège, il sera loisible à chacun d'adopter ou de garder celui des procédés susmentionnés qui, tout bien considéré, lui semblera préférable *hic et nunc*.

Ad VII. Dans son Instruction en date du 26 mars 1929 [3], non seulement la S. C. de la Discipline des Sacrements prescrit, entre autres choses, d'employer désormais partout, outre la nappe de communion, pour la distribution de la sainte Eucharistie dans l'église, un plateau métallique spécial [4], mais, elle décrit aussi la manière d'opérer, suivant les circonstances, la purification de ce plateau : « Fragmenta autem quæ in patina post sacram fidelium communionem extabunt, quoties hæc intra missam fuerit diribita, in calicem sedulissime, digiti ope, injiciantur; in pyxidem vero, si extra missam sacra synaxis a fidelibus recipiatur [5]. » On le voit : quand on procède à la purification du plateau de communion, purification qui, du reste, s'accomplit comme celle de

[1] Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, art. COMPLIES ; — Mgr Callewaert, *De Breviarii romani liturgia*, n. 212 et 324.
[2] Cf. Callewaert, *op. cit.*, n. 295, 3, *b*.
[3] Voir ci-dessus, ad III.

[1] D'autre part, il n'est pas certain qu'en employant le deuxième procédé, on réussisse toujours à faire tomber dans le calice les parcelles consacrées qui, par hasard, adhéreraient encore au pouce ou à l'index de la main droite.
[2] Cf. Missel, rubrique propre de la première messe de Noël.
[3] Cf. *Ami* 1929, p. 826-830.
[4] Ce plateau était déjà en usage depuis un certain temps dans plus d'une église ou chapelle.
[5] *Instr. cit.*, 7e prescription.

la patène, c'est dans le calice que le prêtre doit faire tomber les saintes parcelles, s'il a donné la communion pendant la messe; hors de là, c'est dans le ciboire contenant la Réserve eucharistique. Un prêtre ne saurait donc se faire une loi absolue de purifier invariablement le susdit au-dessus du petit vase d'eau préparé sur l'autel en vue de l'ablution des doigts après la distribution éventuelle de la sainte communion *extra missam*.

Il est cependant des circonstances particulières dans lesquelles on peut se croire légitimement autorisé à s'écarter, pour autant qu'il est nécessaire, du mode normal prévu dans l'instruction du 26 mars 1929 pour la purification du plateau de communion.

Ainsi v. g. dans les léproseries, lorsque l'on a à purifier à la messe le ciboire qui a servi à la distribution de la sainte communion, il est permis et même, — tant est grand dans le cas, de l'aveu de tous, le danger de contagion, — il est de toute prudence de faire la purification non au-dessus du calice, mais au-dessus d'un petit vase d'eau, disposé à cet effet sur l'autel et dont le contenu sera ensuite versé dans la piscine. (Cf. S. R. C., 19 févr. 1909, *Congr. Ssmi Redemptoris prov. Hollandicæ* [1]). Semblable procédé s'impose aussi alors *a pari* pour la purification du plateau de communion.

D'autre part, hors de ce cas très spécial et d'autres cas similaires, il peut arriver que l'on ne parvienne pas à se rendre bien compte de la nature exacte de certains corpuscules découverts sur ledit plateau après la communion du clergé ou des fidèles. Sont-ce là des parcelles d'Hosties consacrées ; ne sont-ce pas plutôt des pellicules tombées de la chevelure ou de la barbe des communiants, ou encore des poussières provenant des vêtements de ces derniers? On ne sait exactement. Dans un tel doute, la crainte d'avoir des nausées, si l'on a distribué la sainte communion pendant la messe, autrement le respect dû au Saint-Sacrement [2] et aussi la charité pour le confrère qui, un peu plus tard, aura à purifier le ciboire, si la distribution de la communion a lieu hors de la messe, sont, croyons-nous, des motifs suffisants pour que l'on fasse glisser de préférence ces corpuscules dans le petit vase d'eau préparé sur l'autel en vue de la purification des doigts du prêtre après cette dernière distribution [3].

Ad VIII. Nous ne ferons ici encore que résumer ce que nous avons exposé assez longuement dans l'*Ami* du 24 octobre 1929 (p. 703).

Si l'on étudie dans son origine historique et dans sa signification symbolique le geste familier de prendre de l'eau bénite et de s'en signer à la porte de l'église, on voit que ce geste ne s'explique bien que pour l'entrée dans le saint Temple.

[1] Cf. *Acta Apostolicæ Sedis*, t. I, p. 288.

[2] Il serait assurément inconvenant de répandre sur les saintes Hosties contenues dans le ciboire les corpuscules profanes dont nous venons de parler.

[3] Cf. *Ephemerides liturg.*, *1930*, (p. 73, 8).

Par ailleurs, il n'est supposé nulle part dans les rubriques [1] ou dans les décisions de la S. C. des Rites [2] que l'on prenne de l'eau bénite en sortant de l'église.

Enfin, si l'on envisage les effets que l'on attend de l'usage de l'eau bénite, on peut aisément se convaincre qu'ils n'en demeureront pas moins assurés quand on s'est contenté de se signer avec cette eau en entrant à l'église.

Aussi aucun liturgiste n'admettra-t-il que les membres du clergé, surtout lorsqu'ils marchent collégialement ou qu'ils sont parés d'ornements sacrés, prennent de l'eau bénite à la sortie de l'église [3].

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

FUNCK-BRENTANO. — **Luther.** — Un vol. in-8 de 350 p., 25 f. — Paris, Bernard Grasset. 1934.

La signature de M. Funck-Brentano sur un ouvrage intitulé *Luther* ne peut manquer d'attirer notre attention. M. Funck-Brentano est un historien connu et haut coté, membre de l'Institut. La liste de ses ouvrages est impressionnante. Nul ne nous en voudra de dire que celui-ci ne déparera pas la collection. Il est bien du même genre, de la même couleur, de la même inspiration. L'auteur a toujours montré une prédilection pour les personnages aventureux ou les épisodes à sensation. Les titres de ses autres ouvrages sont là pour en témoigner : *Légendes et archives de la Bastille*, — *Les lettres de cachet*, — *Le Drame des poisons*, — *L'Affaire du Collier*, — *Figaro et ses devanciers*, — *Mandrin*, — *Les Brigands*, — *Lucrèce Borgia*, — *La Régence*, — *Rétif de la Bretonne*, — *Le Masque de fer*, etc. Un *Luther* sera là en bonne sinon en honnête compagnie. L'ouvrage qui est sous nos yeux est écrit agréablement. Il se lit comme un roman. Cette phrase banale, à force d'être redite, prend ici toute sa valeur. La vie de Luther avait des caractères romanesques ; l'écrivain les a encore accentués. Il ne nous donne pas une biographie minutieuse, scrupuleusement documentée, bourrée de références, à la manière allemande, mais un livre au style rapide, aux chapitres aérés et légers, sans une note au bas des pages. Lorsqu'une référence intervient, elle se glisse à la suite de la citation, dans le texte même. A y regarder de près, ces références sont surtout prises dans les *Propos de Table*. M. Funck-Brentano ne cache pas du reste la haute estime qu'il éprouve pour cette « source » originale de la vie de Luther. Dans sa bibliographie, qui tient en trente lignes, il cite, avant tout, la grande édition des Œuvres de Luther que les spécialistes désignent sous le nom d'édition de *Weimar*. Et il ajoute : « Edition critique et complète des Œuvres de Luther, parmi lesquelles nous mettons *au premier plan* ses « Propos de Table », *Tischreden*, éd. de Weimar, 1912-1921, 6 vol. gr. in-8°. »

Cette appréciation de la valeur des *Propos de Table*, comme source documentaire de l'histoire de Lu-

[1] Cf. Cérémonial des évêques, l. I, c. II, n. 5; c. XV, n. 3 et 4.

[2] Cf. S. R. C., 27 mars 1779, n. 2514, ad 4 ; 9 mai 1857, n. 3043, ad 4.

[3] Quant aux fidèles, on peut les laisser continuer la pratique adoptée par eux.

ther, est caractéristique du travail de M. Funck-Brentano. Ce sera aussi le point le plus discuté, croyons-nous.

Il y a en effet *trois sources* principales de la Vie de Luther : sa *correspondance*, qui occupe 17 volumes dans l'édition Enders, et dont M. Funck-Brentano ne dit pas un mot, — ce que l'on ne peut s'empêcher de trouver extraordinaire ; — ses *Œuvres*, que nous donne fort bien l'édition de Weimar ; — et enfin ses *Propos de Table*. Si ces trois sources coïncidaient parfaitement, aucun problème critique ne se poserait. Pendant longtemps on a cru à la coïncidence parfaite. Au temps de Michelet, dont M. Funck-Brentano nous cite les *Mémoires de Luther* comme un chef-d'œuvre, nul n'en doutait encore. Mais depuis trente ans, des doutes puissamment motivés sont intervenus. Les « Propos de Table » ont été recueillis de la bouche de Luther à une époque où son imagination brodait sur la réalité. Suivant le mot délicieux d'un luthérologue protestant, Luther devenait « mythique » pour lui-même. Comme un nez de comédie, que l'on allonge ou raccourcit à volonté, parce qu'il est en cire, sa propre jeunesse se revêtait de traits différents suivant les occasions. Il y a contradiction formelle, répétée, continuelle même, entre les lettres de Luther, écrites entre 1507 et 1530, les Œuvres du même temps, et les « Propos de Table » relatifs à la même époque. Depuis Denifle, c'est là un fait constaté, un fait tenu pour certain, pour définitivement prouvé.

M. Funck-Brentano aurait dû en tenir compte. Au lieu de nous dire qu'il allait nous raconter Luther, il était si simple de nous dire : Je raconterai Luther d'après lui-même, c'est-à-dire d'après son imagination grossissante et déformante.

Il reste que l'œuvre de M. Funck-Brentano, dépourvue jusqu'à un certain point de valeur scientifique, est amusante à lire, qu'elle est pleine de vie, de couleur, que les suggestions pénétrantes et justes y abondent, et même que les trouvailles n'y manquent pas. Nous citerons comme la plus énorme la suivante, que nous avouons avoir ignorée jusqu'à présent : le *Propos de Table* nº 1472, au tome II de l'édition de Weimar, p. 107, met dans la bouche de Luther ce blasphème écœurant, inouï, et que nul biographe n'avait signalé jusqu'à ce jour : « Le Christ a commis l'adultère une première fois avec la femme à la fontaine, dont parle Jean. Ne murmurait-on pas autour de lui : « Qu'a-t-il donc fait avec elle ? » puis avec la Madeleine, puis avec la femme adultère qu'il a tenue quitte si légèrement, ainsi, le Christ, si pieux, a dû, lui aussi, forniquer avant de mourir. »

Sur quoi, l'auteur dit avec justesse : « Jésus-Christ, amant de la Samaritaine, de la Madeleine, de la femme adultère ! Des libres-penseurs, des athées, à qui nous citions le trait s'en sont effarés. Ce serait à croire que le docteur Martin était ivre quand il se répandait en propos pareils, mais on ne saurait l'admettre, car, du moins ce jour-là, ses fidèles disciples se seraient-ils abstenus de recueillir pieusement ses paroles... »

Voilà qui juge « le libre examen ». On sait que Luther croyait ne lire les Ecritures que sous l'influx de l'Esprit-Saint et qu'il condamnait en principe le libre examen. Mais ici, l'Allemand révolté montre le fond de son cœur !

Précisons toutefois qu'à notre sens, et conformément aux habitudes d'esprit de Luther, on n'est pas obligé de supposer qu'il a voulu dire que Jésus fut, à proprement parler, « l'amant », comme dit M. Funck-Brentano, de la Samaritaine, de Madeleine et de la femme adultère. Luther savait que, selon la parole du Christ en personne, le désir de l'adultère est aussi coupable que l'adultère lui-même (Mt., v, 28). D'autre part, l'une des bizarreries et des absurdités les plus flagrantes de sa doctrine est qu'il n'y a pas de différence entre *sentir* et *consentir*. Il est donc probable qu'il veut dire que la complaisance, ou pour mieux dire l'infinie bonté de Jésus envers la Samaritaine, la Madeleine et la femme adultère, — et on aurait pu sans doute allonger la liste, — lui permet à lui, Luther, d'avancer que Jésus avait eu au moins une pensée de désir envers elle, et que cette pensée équivalait à l'adultère. Pour illustrer cette interprétation de la cynique parole de Luther, je citerais volontiers son mot fameux à Mélanchthon, dans une lettre du 1er août 1521 : « Pèche hardiment, mais crois plus hardiment encore... *Quand tu commettrais la fornication ou l'homicide mille fois par jour*, le péché ne pourra pas nous séparer de l'Agneau ! »

Il paraît évident que Luther n'a pas pensé une minute que l'on puisse commettre la fornication, physiquement, mille fois par jour, ce qui au contraire n'est pas impossible s'il s'agit du péché de pensée.

Tout cela n'est pas pour diminuer l'énormité scandaleuse de la réflexion de Luther, mais simplement pour montrer qu'elle n'est pas invraisemblable, étant donné sa mentalité. Il n'était pas fou au point de prétendre que le Christ avait commis le péché de la chair, mais il était assez obsédé de la pensée de ce péché pour prêter au divin Sauveur lui-même des obsessions du même genre ! Et cela le juge ! M. Funck-Brentano a eu raison de dire, en indiquant les sources de la doctrine de Luther, que l'une de ces sources, ce furent « les pensées et sentiments qui jaillissaient de sa propre nature, nerveuse, sensible, exaltée, outrancière, nés des angoisses dont il était tourmenté dans la crainte d'offenser Dieu, d'éveiller sa colère par des fautes qui le précipiteraient aux enfers ; terreur du diable qu'il sentait rôder autour de lui ; craintes et angoisses contre lesquelles il chercha fébrilement un refuge auquel il s'accrocha désespérément, du jour où il crut qu'une révélation divine le lui avait indiqué. » (P. 226).

Il a raison de dire aussi que chez lui « la doctrine est enfantine ». Mais on aurait aimé qu'il en retraçât plus minutieusement les origines en la rattachant aux théories mystiques de la justification.

L'essor de la pensée au Moyen Age : Albert le Grand-Thomas d'Aquin, par Matthieu-Maxime GORCE. — In-8 de XVIII-420 p., 50 f. — Paris, Letouzey.

Le moyen âge n'est pas, au point de vue philosophique, l'époque creuse que beaucoup s'imaginent. Il semble au contraire, au fur et à mesure qu'on étudie cette époque insuffisamment explorée, qu'on s'y trouve au carrefour d'une multiplicité de tendances dont la synthèse a fourni, d'abord à Albert le Grand, ensuite à S. Thomas d'Aquin, l'occasion d'un édifice philosophique de première valeur. L'étude de ces mouvements a fourni au Dr Gorce la matière d'un gros volume, s'attachant surtout au développement des pensées averroïste et thomiste.

L'auteur groupe ses investigations autour des deux grands docteurs dominicains du XIIIe siècle, et étudie successivement *a)* l'*albertinisme* selon les conditions de son développement, et *b)* le *thomisme* proprement dit dans les conditions historiques de son originalité philosophique et de ses destinées.

1. — S. Albert le Grand a su tenir compte de toutes les tendances de ses devanciers, qui sont loin d'être toutes conformes à la vérité chrétienne. — Les tendances *matérialistes* se trouvent chez les Chaldéens et dans le monde gréco-romain, et Aristote lui-même n'a pas su toujours ou n'a pas voulu s'en abstraire. L'Islam médiéval avec Al-Kindi (IXe siècle) et la juiverie (même le rabbin Maimonide) avaient hérité, par la Syrie, de ces tendances matérialistes. — Les tendances *mystiques*, antérieures à Albert, ont pour origine le pseudo-Denys (VIe s.) et Avicenne (XIe s.). Très lointain héritier de Platon, le pseudo-Denys, moine monophysite, est teinté d'un peu d'agnosticisme pour

tout ce qui concerne la connaissance de Dieu, du moins en ce monde. Mais l'arabe Avicenne, issu lui aussi du néo-platonisme, fut tiré par un adaptateur chrétien, Gundissalinus (XIIe s.), dans le sens d'un mysticisme qui admettait une contemplation assez directe de Dieu, même en ce bas monde ; et le « gundissalinisme », en empruntant à un contemporain, le juif Ibn Gebirol, une théorie des implications progressives des « matières » et des « formes », prenait l'allure d'un système complet de philosophie et de religion. Conciliable à peu de frais avec la théologie de S. Augustin, ce système allait convenir aux Franciscains du début du XIIIe s., tandis qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin s'en tiendraient à la spiritualité plus prudente du pseudo-Denys. — Les tendances plus ou moins contemptrices de la morale ou de la religion, mais d'ailleurs assez mal définies, de l'*averroïsme* percèrent dès le début du XIIIe s. en Italie et bien vite explosèrent dans les écrits de Roger Bacon, où se trouvent réunies, d'ailleurs, les tendances les plus diverses. — La tendance *humaniste* avait trouvé son meilleur représentant dans Abélard : celui-ci, en effet, avait travaillé à l'élaboration d'une morale basée sur les valeurs humaines et implicitement sur le caractère distinct de chaque conscience volontaire.

Il serait inexact d'affirmer qu'Albert le Grand avait trouvé une partie de ces tendances déjà organisées chez les chrétiens. On avait cru cette synthèse déjà réalisée dans la *Somme théologique* d'Alexandre de Hales. Une longue discussion où le Dr Gorce résume les résultats les plus certains de la critique, nous démontre le caractère inauthentique de l'ensemble de la *Somme* alexandrienne qui, loin d'avoir été la source où puisèrent les scolastiques du XIIIe siècle, semble bien plutôt être une compilation parallèle, copiant les écrits de théologie, de philosophie et de droit canon parus à cette époque. Ce qui est vrai, c'est qu'Albert a pu avoir en commun, avec l'école franciscaine alexandrienne, une utilisation partielle d'Avicenne, corrigé par Gundissalinus ; mais, par rapport à la pensée alexandrienne, celle d'Albert le Grand est une pensée neuve.

Si l'on veut en faire la synthèse, il faut se souvenir qu'il s'est donné comme but d'utiliser les ouvrages matérialistes et averroïstes au bénéfice de la religion chrétienne, de son humanisme moral et de sa mystique prudente. On rencontre donc d'abord, en Albert le Grand, l'ensemble des travaux de l'arabisme plus ou moins averroïsant qui n'était connu qu'en Italie, dans les milieux intellectuels issus de Michel Scot et de Frédéric II de Hohenstaufen. Toutefois, Albert sut s'affranchir des préjugés de l'astrologie. Tandis que la mystique de Roger Bacon se porte aux extrémités de l'augustinisme avicennisant, celle d'Albert est beaucoup plus prudente : le maître de Thomas d'Aquin y demeure le moraliste qui, déjà, dépeint dans l'univers le rôle de l'homme distinct du rôle de Dieu et de l'influence du cosmos. Toutefois, compilant d'anciens ouvrages pour sa propre *Somme théologique*, Albert n'utilise pas la *Somme théologique* récemment écrite par S. Thomas : il maintient naturellement les doctrines spécifiques de son système propre et, en particulier, sa théorie personnelle des rapports de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine.

Sur ce point, sa théorie « se trouve à mi-chemin des théories des deux Arabes, Avicenne et Averroès, sur l'unité de l'intelligence. Parce qu'il est chrétien, Albert s'efforce de maintenir, avec l'unité générique de tout ce qui est activement intellectuel, ce qui se trouve dans chaque âme pensante un titre humain à exister. Ainsi l'unité de l'intelligence, requise par les Arabes, qu'ils soient physiciens ou mystiques, s'allierait à la multiplicité des intelligences réceptrices requise par les moralistes chrétiens. Toute cette doctrine d'Albert demeure hésitante, embarrassée et comme soucieuse de maintenir la balance égale. Cette hésitation même s'explique par les circonstances troublées dans lesquelles Albert le Grand élaborait sa théorie. Avec la prolongation de ces conflits intellectuels, cette hésitation se perpétua en une multitude d'esprits qui furent, au cours des âges, héritiers de la science albertinienne. »

Les admirateurs parisiens d'Albert le Grand outrèrent ses positions : après les condamnations, en 1270, par Etienne Tempier, des thèses d'Averroès, d'Algazel, d'Al-Kindi, d'Aristote, d'Avicenne, voici, en 1277, de nouvelles condamnations portées par le même évêque contre Roger Bacon, le *Roman de la Rose*, l'esprit général de l'albertinisme et même certaines positions de S. Thomas d'Aquin. Au début du XIVe siècle, Jean de Jandun représente la tendance néo-averroïste de l'albertinisme continuant. Son ami Pierre d'Albano, plus astrologue, introduit à Padoue un scientisme durable d'où prirent naissance, aux XVe et XVIe siècles, toutes sortes de doutes sur l'immortalité de l'âme. Averroïsme et astrologie ne disparaîtront vraiment qu'au XVIIe s., avec le plein avènement de la science positive. Le système de Galilée ôta aux planètes leur rôle prépondérant, mais maintint l'emploi des méthodes expérimentales et l'emploi du langage mathématique. Mais ce n'est pas seulement le scientisme moderne issu de l'astronomie de Galilée et des techniques physiques récentes qui a abouti, chez un certain nombre d'esprits, à des affirmations d'athéisme ; le scientisme averroïste avait déjà suggéré ce rationalisme radical au Padouan Pomponazzi, dont la pensée fit souche des libertins et des athées dans l'Italie et la France de la Renaissance.

Ainsi l'albertinisme se trouva mêlé par le dehors, dans le cadre de l'évolution historique, aux extrêmes entraînements de l'arabisme ; mais sa finalité religieuse, son amour de l'étude de la morale religieuse demeurèrent intacts et furent complétés et perfectionnés dans la pensée originale du grand disciple d'Albert, S. Thomas d'Aquin.

2. — Notre auteur montre comment Thomas d'Aquin s'affranchit progressivement de la hantise arabe et, partant des éléments chrétiens de l'albertinisme, élabora sa philosophie personnelle.

Elève d'Albert le Grand, il apprend de lui à devenir non un simple éclectique, mais un arrangeur d'idées. Sans doute, il gardera toujours la théorie augustinienne de la « primauté du théologique » ; mais peu à peu il dépassera de plus en plus nettement le stade de l'albertino-avicennisme pour ce qui concerne la personnalité intellectuelle de chaque homme. Il explicitera les exigences de personnalisme métaphysique qui sont implicites dans la foi catholique.

Cette évolution commence dans les *Commentaires sur les Sentences*, où, tout en professant déjà quelque étonnement au sujet de l'unité d'intelligence placée dans le monde par les mystiques augustiniens et les physiciens averroïstes après Aristote, il n'a pas encore répudié le respect de l'avicennisme. Mais dans la *Somme contre les Gentils* il se libère, en connaissance de cause, de ce qui subsistait de monopsychisme dans l'aviceno-albertinisme. A cette époque, la grande innovation thomiste est dans l'invention de la multiplicité des intellects actifs. S. Thomas insiste sur ce fait que le titre à l'être de chaque homme est équivalemment son titre à être libre et à penser personnellement : être essentiel, liberté, autonomie, raison volontaire s'équivalent dans l'homme. Cette découverte vaudra désormais pour tous les siècles : pour tout le domaine de l'anthropologie, elle fait coïncider la métaphysique avec les résultats de l'expérience. Toute la partie centrale de la *Somme contre les Gentils* est ainsi consacrée, d'une part à critiquer les monopsychismes grecs et arabes, d'autre part à expliquer comment l'âme humaine, en son principe animateur, est constituée d'abord par l'intellect agent, puis par les facultés en acte premier, intelligence et volonté.

Ainsi le saint Docteur avait fortement marqué — et cela n'alla point sans récriminations de la part des Franciscains gundissaliniens — que le personnalisme

de chaque intelligence volontaire est à la base de l'ordre moral et social, des rapports de l'homme avec Dieu et avec ses concitoyens. Il revient sur ce point dans la première partie de la *Somme théologique*. La seconde partie est consacrée au développement de toute la morale humano-divine qui découle de la multiplicité des intellects-agents humains. Pour S. Thomas, « un même courant de conscience parcourt toute la vie d'un homme et intègre, par des choix volontaires de l'activité humaine, les tentations, spectacles, tous premiers projets qui se présentent comme moyens possibles vis-à-vis des grandes fins humaines, auxquels chacun tient pour réaliser son bonheur. Thomas étudie ensuite, avec la même perfection d'analyse, l'intrusion du monde extérieur dans l'âme par les passions, par la permanence de présence de notre activité propre dans les habitudes, vices et vertus, par lesquelles nous nous établissons à notre niveau moral. Jamais S. Thomas n'oublie, en constatant cet humanisme psychologique, que l'homme, dans sa liberté même et en particulier pour l'ordre surnaturel du salut, est entièrement créé par Dieu jusqu'en ses moindres désirs. » Cette dernière constatation marque le caractère distinctif de la philosophie de S. Thomas. Strictement au service de la théologie traditionnelle, cette philosophie ne souligne l'activité libre et l'autonomie de l'homme que pour en mieux déduire sa contingence vis-à-vis de l'Etre nécessaire et tout-puissant qu'est Dieu. Dieu est au point de départ comme au point d'arrivée de l'homme : le cas de l'ordre surnaturel du Christ, de l'Eglise, des sacrements n'est qu'un cas, à vrai dire extrêmement privilégié, de la primauté universelle de Dieu. Ainsi le thomisme aboutit à une vue du monde où un Dieu très bon, omniprésent et tout-puissant, ne peut pas ne pas faire prévaloir le bien sur le mal. Le mal n'est « qu'une étape vers un bien meilleur accordé à ces créatures personnellement intelligentes que le miracle de la création divine a su multiplier comme des bonheurs vivants. »

Cette synthèse, aujourd'hui accueillie de tous comme la plus conforme à l'esprit chrétien, provoqua dès son apparition des réactions diverses et même de sérieuses contradictions. Le Dr Gorce esquisse brièvement les destinées du thomisme chez les commentateurs, disciples de S. Thomas, et tout naturellement il fait une place hors pair à Cajetan. Il insiste davantage sur les virtualités de la pensée de S. Thomas par rapport à la pensée contemporaine : « Je dis que ce qu'ont découvert les sciences modernes constitue comme un prolongement du thomisme, homogène à sa mentalité authentique. De plus en plus, l'univers apparaît au savant comme riche d'hétérogénéités simplement semblables et de phénomènes spontanés. C'est précisément de cette manière-là que, décrivant la multiplicité des intelligences actives, S. Thomas d'Aquin avait déjà analysé scientifiquement cette tranche importante de l'univers expérimental que constitue l'humanité. Les phénomènes inférieurs aux phénomènes humains, dégradés dans l'échelle des êtres, sans jouir de la pleine autonomie rationnelle et tout mêlés qu'ils soient de principes d'unité englobants, conservent leurs caractères propres spontanés ; et les situations de l'univers se ressemblent sans s'identifier. » — Le thomisme psychologique, à la fois expérimental et métaphysique, se trouve également corroboré par la psychologie contemporaine, dont la critique souple permet d'adapter, sans en détruire la portée, la présentation des preuves thomistes de l'existence de Dieu. — Enfin, dans la morale, les essais infructueux des moralistes contemporains, et infructueux précisément parce que s'arrêtant à des données simplement partielles, trouvent dans le thomisme le moyen de polariser leurs données partielles et de les ordonner dans le sens d'une synthèse vraiment constructive.

Le Dr Gorce en donne un exemple frappant à l'occasion du dernier ouvrage de M. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Bergson réussit « à montrer que, chez les hommes en apparence les plus strictement conformistes, le point de départ de la morale la plus socialement collective ne s'établit jamais qu'à travers une création nouvelle, une résurrection des verdicts de commandements sociaux dans chaque conscience particulière. De telles résurrections ne sont pas identiques en chaque conscience. Les consciences ne sont que plus ou moins semblables. Bergson songe bien à une harmonisation des consciences dans un amour divin. Mais, en fait, ces consciences sont si diverses, malgré leurs relatives similitudes, que l'harmonisation de ces consciences intellectuelles avec elles-mêmes et avec l'univers requiert un Dieu, lui-même personnel et pleinement intelligent. Une fois de plus la morale totale apparaît comme une morale théologique. »

Voici la conclusion générale :

« Si nous voulons vivre davantage, c'est-à-dire si nous voulons retrouver le grand courant, élan non seulement d'amour comme le veut Bergson, mais élan de pensée cohérente, jaillissante en inventions nouvelles, si nous voulons réinstaurer l'animateur de sociétés toujours plus civilisées, c'est à un albertinisme infiniment plus concentré et rendu encore plus explicite qu'il faut s'adresser. Il faut promouvoir un thomisme qui se rendra compte d'abord qu'il ne possède pas encore toutes les vérités. Sa vive compréhension des intelligences actives, apte à la méthode historique, lui fera du moins saisir cette vérité première qui peut être le commencement de beaucoup d'autres : loin d'être une ère de régression ou de stagnation, le Moyen Age est l'ère du progrès par excellence, l'âge de *l'essor de la pensée*. »

Nous avons résumé fidèlement l'ouvrage dû Dr Gorce [1] que terminent : 1° une abondante bibliographie complémentaire concernant le développement de la pensée arabo-scientifique (les bibliographies concernant le thomisme et l'albertinisme se trouvant ailleurs) ; 2° un index des noms de personne ; 3° une table alphabétique des principales matières ; 4° un tableau général des courants doctrinaux au Moyen Age ; 5° un tableau comparatif des activités doctrinales solidaires de S. Albert et de S. Thomas ; 6° enfin la table analytique des matières.

On ne saurait assez louer ce volume de haute érudition, où l'on trouvera un répertoire et un précis de l'histoire des idées où s'élaborent la science et la philosophie depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes ; un exposé de la vie de S. Albert le Grand et de son rôle historique ; un exposé du thomisme selon les conditions de son apparition et les écrits successifs de S. Thomas et l'ébauche d'une nouvelle philosophie des sciences et d'une nouvelle philosophie morale, destinées à prolonger le thomisme.

Abbé Jacques Leclercq. — **Guerre et Service militaire devant la Morale catholique.** — In-8 de 84 p. — Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne.

M. l'abbé Leclercq étudie le problème moral de la guerre en fonction des contingences contemporaines. C'est dire que, tout en maintenant l'essentiel des solutions traditionnelles, il constate que les données concrètes ne sont plus tout à fait les mêmes : « Il est encore concevable qu'un Etat soit obligé à une guerre juste, fût-ce même une guerre d'extermination. Les cas de guerre juste peuvent être moins nombreux qu'autrefois... ; mais il suffit qu'il reste une possibilité de guerre juste, pour que l'Etat doive se mettre en situation d'y faire face... » (p. 30-31). Actuellement, dans l'Europe occidentale, nous pouvons redouter une guerre de « psychose ». Chaque peuple vit dans l'impression que les autres en veulent à son exis-

[1] **D'après le long et précieux résumé qu'a fait l'auteur lui même et qui occupe les pages IV-XVIII.**